

التفكير مع العلمانية ضد العلمانية في الفكر السياسي عند المسلمين قراءة في المناهج والرؤى

د ياسين بولانو

كلية العلوم السياسية والعلاقات الدولية جامعة الجزائر 3

ملخص الدراسة :

إن أهم ما يميز الخبرة الغربية في تنظيمها للعلاقة بين المجالين السياسي والديني، ما سمي «لاهوت التحري» وظهور ظاهرة العلمانية كتجربة كان لها كبير الأثر على السجلات التي عرفت الساحة الفكرية العربية الإسلامية. ورغم أن العلمانية ظاهرة عرفت جل الشعوب والمجتمعات عبر التاريخ، إلا أنها أخذت مع التحديث الأوروبي وفلسفة الأنوار أبعادا فلسفية وسياسية ومفاهيم جديدة حول العقد الاجتماعي والحكم المدني والمساواة وحقوق الإنسان.

تزامن هذا ودخول الغرب بمنظومه الفكرية جغرافيا العالم العربي الإسلامي، وهو ما عرف بـ «صدمة الحداثة» التي غيرت في مضامين الفكر العربي، الذي حاول رواه مراهمة الأسس التي قامت عليها دولة القانون في الغرب.

وحتى وان كانت ردود الأفعال متباينة تجاه الأفكار الوافدة، إلا أن المنظور الغربي الحداثي لدور الدين ومكانته في المجتمعات العربية الإسلامية، كان أهم ما أثار المفكرين من النهضة والى الآن، بين رافض للرؤية الغربية ومتحفظ عليها، وحتى داع إلى «علمانية»، كقيلة بإحداث قطيعة مع المنظور السلطاني الذي أصبح ثقافة تتحكم في الشعور والاشعور الجمعي في الممارسات السياسية العربية الإسلامية.

مقدمة :

تعتبر ظاهرة العلمانية وهناك من يسميها الدهرانية (نسبة للدهر أي الزمن)، ظاهرة تاريخية حضارية عرفتها جميع الشعوب والمجتمعات، رغم التفاوت في بلورة تصور واضح حول هذه الظاهرة. ولعل الثورة الفكرية والفلسفية التي عرفتها الإنسانية منذ القرن الخامس عشر في أوروبا،⁽¹⁾ من خلال إعطاء الأهمية للعقل والعلم والمعرفة في حياة الإنسان، وتأكيد حرية الفرد وقدرته على التفكير من دون قيود ومسلّمات دينية، أعطت لهذه الإشكالية بعد معرفيا وأهمية استرعت اهتمام الكثير من المفكرين والفلاسفة.

وقد ارتبط تطور العلمانية كمفهوم، بالتحديث الأوربي الذي ولدته الثورة الصناعية، فاتخذت مضامين ومفاهيم مختلفة ومعقدة، وخضعت وما تزال تخضع لكثير من الاجتهادات والتأويلات الفكرية والسياسية.⁽²⁾

أما في المجال السياسي العربي الإسلامي فإن طرح إشكالية العلاقة بين السياسي والديني كانت بداية لجدل طويل أعاد النقاش حول مفاهيم سياسية ودينية كانت تصنف في خانة المسلمات أو «المسكوت عنه»، والنتيجة كانت مواقف حدية بين رافض للعلمانية ومرحب بها، دون الولوج إلى عمق الإشكالية وارتباطها بالتاريخ الإنساني والموروث والحداثة الغربية والواقع السياسي الراهن.

كما أخذت هذه الإشكالية في القرن الحادي والعشرين مضامين جديدة مع ظهور تيارات سياسية تنادي بإقامة «دولة إسلامية»، وما تبع ذلك من تزايد حالات الاستقطاب بين المنادين للوصل والداعين للفصل، لدرجة التطرف واستعمال العنف كوسيلة للوصول إلى الهدف.⁽³⁾

سنتناول في هذه الدراسة أهم الأطروحات التي شكلت مادة للسجال بين الموروث والأفكار الوافدة في تحديد علاقة الدين بالسياسة، وهي السجلات التي بقيت قائمة وتطورت سياقاتها ومصطلحاتها بتطور الأحداث التاريخية، وعلاقات المد والجزر بين الجغرافية العربية والغرب بخلفيته التوسعية الاستعمارية.

سنعرض من خلال هذه المساهمة خطاب كل تيار، مع الأخذ بعين الاعتبار التطور الذي عرفته الأطروحات من النهضة وإلى غاية المشاريع الفكرية المعاصرة، والتي تجاوزت في تحليلاتها «سطحية» الأفكار المقدمة في القرن التاسع عشر، وحاولت تقديم منهجية جديدة في قراءة علاقة الدين بالسياسة في التاريخ الإسلامي وواقعه اليوم.

الدين والسياسة: مستوى التحليل الاصطلاحي والتاريخي

العلمانية.. مستوى التحليل الاصطلاحي

يقابل مصطلح Secularisme الذي عرب بكلمة العلمانية (بفتح العين)، ومعناه: «الديوية أو المذهب الديوي، أي عدم المبالاة بالدين والاعتبارات الدينية». (4) ولها مصطلحات أخرى باللغات الأجنبية الأخرى، ففي الفرنسية نجد Laïcisme وتعرف في المعاجم العربية باللائكية.

وأصل كلمة Secularism مشتقة من الكلمة اللاتينية Seculum وتعني العصر أو الجيل أو القرن، أما في لاتينية العصور الوسطى، فإن الكلمة تعني العالم أو الدنيا في مقابل الكنيسة. (5)

أما أصل الكلمة الفرنسية Laique، فروماني Laicus وهي بدورها مشتقة من اللفظ اليوناني Laos ومعناه الشعب، أي الذي ينتمي للشعب وهو ابن الشعب غير المتعلم، غير أن استعماله اللاتيني اختص بقسم من الشعب وليس على كامل الشعب، في مقابل الكاهن Clerc أو رجل الدين المنتظم في سلك الكهنوت الكني، (6) وفي ذلك تمييز له عن رجال الدين أو الكاهن الذي يعتبر المتعلم الوحيد في امبراطورية القرون الوسطى، وقد استعمل هذا اللفظ إبان الثورة الفرنسية للتمييز بين التعليم الديني والتعليم غير الديني.

وقد ظهر هذه الاستعمال في القرن الأول الميلادي، ثم شاع استعماله في القرون الوسطى للدلالة على المسيحيين المؤمنين بالمسيح، حتى وإن كانوا لا ينتمون للتنظيم الكهنوتي، وبالتالي فاللائكية في أصلها ليست «اللاينية» وإنما تعني عدم الانتفاء للسلك الكهنوتي. وعليه فإن الأمر في البداية لم يكن صراعا بين اللائكيين الذين كان منهم رجال دين ومؤمنين بالمسيحية، وبين الكنيسة الكاثوليكية، ولكن الأمر تحول مع ظهور صراعات الكنيسة مع الأمراء والإقطاعيين، والكنيسة والدولة ممثلة في الإمبراطورية الرومانية، ثم بين الكنيسة ورجال الإصلاح الديني، وهو ما أدى إلى «ظهور نوع من الفصل الحاد بين ما هو روحي (ديني) وما بين ما هو زميني (ديوي)، وكان الهدف من ذلك سحب السلطة الزمنية من الكنيسة». (7)

وقد عرفت دائرة المعارف البريطانية Secularism على أنها «حركة اجتماعية تهدف إلى دفع الناس للاهتمام بالحياة الدنيا، وذلك بعد انصرفهم كليا للتأمل بالآخرة خلال القرون الوسطى، وجاءت هذه النزعة نتيجة لأسباب عدة، لتتسع فيما بعد وتصبح اتجاهها مضادا للدين». (8)

من جهتها عرفت دائرة المعارف الأمريكية مصطلح Secularism، على أنه مفهوم مستقل عن الديانات، وأن الدنيوية نظرية أو نظام أخلاقي أسس على مبادئ الأخلاق الطبيعية أو المادية ومستقل عن الدين أو الميتافيزيقا، وقد وجدت كنظام فلسفي عند جون لوك ومبدؤها الأساسي هو حرية الفكر، وأن كل شخص له الحق في أن يفكر لذاته باعتبار أن الدنيا هي الفائدة الحقيقية، وأن البحث فيها هو الفائدة الأكبر⁽⁹⁾.

وعليه، فالعلمانية هي رؤية لضرورة أن تقوم الأخلاق والتربية والتعليم على أساس غير ديني، أي أن تكون لصالح البشر واستبعاد كل الاعتبارات الأخرى المستمدة من الإيمان بالإله، أو الحياة الأخرى⁽¹⁰⁾. أما Secularisation فتعني تحويل المؤسسات الكنسية والدينية إلى ملكية علمانية وإلى خدمة الأمور الزمنية، وتعني كذلك صيغ الفنون والدراسات بصيغة علمانية غير مقدسة ووضع الأخلاق على أسس مادية علمية، وحصص التعليم في موضوعات علمانية⁽¹¹⁾.

وقد أخذ هذا المعنى بعداً آخر في الفكر العربي الحديث والمعاصر، فنجد الموسوعة الفلسفية العربية تقابل العلمانية ب Laicism، وهي «ليست مذهبا فلسفيا بل مذهب قانوني سياسي بالدرجة الأولى، ولكن غير منقطعة الصلة بالفلسفة، لأنها من جانبيها النظري نتاج للنظر العقلي، ولأنها من جانبيها العملي تنبثق عن جملة من الممارسات والإشكاليات التي تتصل بالعلاقات بين الدين والدولة، بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية، ومنهجيا بين الثيولوجيا والانثروبولوجية، أي بين الإلهيات والإنسانيات⁽¹²⁾.

وبالتالي، العلمانية بالعربية لفظة مستحدثة تقابل Laicism-Laïcité بالفرنسية، وخلافا للاعتقاد السائد أن كلمة العلم هي مصدر اشتقاق العلمانية، فالأصل هو العالم أو العالمين أي الناس، في مقابل الرباني المنسوب إلى الرب، وبذلك يكون الاشتقاق العربي المستحدث مطابق للاشتقاق اليوناني اللاتيني لكلمة Laic⁽¹³⁾. موسوعة السياسة، فقد ربطت العلمانية باستخداماتها في إطار المجتمع المدني ومؤسساته، باعتبار أن هذه الظاهرة السياسية-الاجتماعية، كانت ثمرة التنوير والنهضة الأوروبية، حيث تمت معارضة الكنيسة وسيطرتها على المجتمع وطبيعة العلاقات بين الأفراد، لكي تستبدل هذه النظرة بتنظيم قائم على أسس إنسانية تعتبر الفرد مواطنا له حقوق وواجبات، وبالتالي إخضاع المؤسسات والحياة السياسية لآراء البشر وممارساتهم لحقوقهم وفق ما يرون وما يحقق مصالحهم، وسعادتهم الإنسانية⁽¹⁴⁾.

تتقاطع التعريفات في نفيها الماورائيات في محاولة الإحاطة بأهداف النزعة العلمانية، من حيث أنها تسعى لتأسيس كل ما هو اجتماعي أو سياسي أو قانوني وأخلاقي، على

أسس من فلسفة وضعية مرتبطة بالمصلحة الدنيوية الحالية، وذلك شأن الحياة الأخرية للأديان، وعلى ضوء تصور الإنسان الذاتي للإله وعلاقته الفردية به، دون تدخل لأحد في شؤونه أو تدخله في شؤون غيره.

العلمانية .. مستوى التحليل التاريخي

لقد ظهر الصراع بين الدين والدولة مع الأديان التوحيدية الكبرى اليهودية والمسيحية والإسلام، فالدين التوحيدي نشأ في بدايته في صراع مع الدولة العبودية ومنفصلاً عنها، فأصبح المجال المقدس والروحي خارج إطار السلطة، فسلطة رجال الدين مرتكزة على سلطة إلهية موازية للسلطة الزمنية بعد أن كان أحد أدواتها في الحكم والاستبداد.⁽¹⁵⁾

لكن الدولة الجديدة لن تكون سلطتها كاملة على المجتمع كما كانت عليه الدولة الوثنية، فأصبح هناك طرفان في معادلة الاستقطاب واعتراف باستقلالية السلطة من جهة والمجتمع كجماعة ذات عصبية عقائدية خاصة من جهة ثانية، وبالتالي تقبل تحديد صلاحيات الدولة ومجال نفوذها، حتى وإن كان هذا الخط الفاصل غير مستقر فأغلب الفترات كان هناك تعايش بين الجماعة الدينية ودولة الاستبداد، وفي فترات يحدث تنافر تتحكم فيه ظروف تاريخية وتكوينات اجتماعية.

وعليه، اتخذت العلاقة بين الديني والسياسي عبر التاريخ خمسة أشكال رئيسة في التعامل، وهي: الاندماج، الإنكار، التحالف، الاحتواء، الاستبعاد والاستقلال، ومن هذه الأشكال تفرعت نماذج لا حصر لها من أشكال العلاقات الممكنة، عبر تفرع وتركيب بين الأشكال الرئيسية.⁽¹⁶⁾

وقد عرف التاريخ البشري تمايزاً بين المجال السياسي والمجال الديني، تمايز في المقدمات وفي الخطاب وفي المرامي والأهداف، ولكن في الوقت ذاته تفاعل بينهما في إطار جامع هو المجال الديني والفضاء التاريخي الذي يحكمه الصراع والهيمنة، حيث ينشأ ويتنافس معاً.⁽¹⁷⁾

لقد كرس ثنائية السلطة هاته، تراجع الدولة وضعفها من حيث هي سلطة ذات سيادة مطلقة ومؤسسة اجتماعية شاملة، حيث نشأ مفهوم الجماعة كإطار علائقي بين الأفراد المتمين إلى عقيدة واحدة وتجمعهم لحمة وعصبية اجتماعية. كان ذلك تعبير عن الإرهاصات الأولى لإشكالية العلمانية، والصراع الطويل بين السلطتين الدينية والزمنية في الديانات الموحدة الثلاثة.⁽¹⁸⁾

ويشير بعض المفكرين مسألة مرونة الأديان وامتلاكها لاستعدادات بنوية لتقبل الجديد، وهو ما يلاحظ في تطور البوذية والكونفوشيوسية والمسيحية، ففي الأديان الآسيوية تقوم الفكرة الدينية على التربية الذاتية ولا تهتم بتقديم مشروع لبناء المجتمع أو تنظيم مؤسساته، فهي تترك الأمر للسلطة الزمنية والتطور التاريخي.⁽¹⁹⁾

أما المسيحية فقد أنتجت تفسيرين متناقضين، الأول تفسير يقوم على تقسيم الولاء بين السلطتين الزمنية والدينية وأن المسيح لم يدع إلى إقامة أي مؤسسة مدنية وهو التفسير الذي بنيت عليه الإصلاحية المسيحية في القرن السادس عشر، بينما الثاني جاء مع التطور التاريخي للكنيسة التي أرادت السيطرة على السلطة. وإذا كان هذا هو حال المسيحية، فإن الإسلام في أغلب فتراته بقي «خاضعا للتفسير المحافظ والسلطوي الذي يخلط بين الدين والدنيا»،⁽²⁰⁾ حيث تزامنت الفتوحات ونشر الإسلام مع تعزيز السلطة السياسية، فتبلور اندماج السلطة والدين وتأويل جديد للإسلام جعله أيديولوجية ذنوبية إلى جانب كونه عقيدة دينية.

ويتنقد الماركسيون التحليل القائم على العامل الإيديولوجي ودوره في سيرورة الأحداث التاريخية لعلاقة الدين بالسياسة، فأغلب الدارسين للتاريخ الحضاري الإسلامي مثلا، ينسبون الإنجازات الحضارية الإسلامية إلى فهم المسلمين لدين الإسلام كما جاء، وأن الانحطاط ناتج عن سوء فهم العلاقة بين الدين والسياسة دون إيلاء أهمية للعوامل الأخرى.⁽²¹⁾ وكذلك الأمر بالنسبة للحضارة الغربية المسيحية، فالعلاقة الخاطئة بين الدولة والكنيسة كان بسبب «ظلمات القرون الوسطى» و«صكوك الغفران، والازدهار بدأ بترتيب هذه العلاقة وإرساء الديمقراطية الليبرالية.

يلاحظ في هذا التحليل حسب سمير أمين تركيز على العوامل الإيديولوجية دون التعرض لعوامل متعلقة بالعامل المادي وعلاقات الإنتاج كبنية فوقية، فهل الديمقراطية كانت سببا في ظهور الرأسمالية في أوروبا أم أن الرأسمالية هي التي أنتجت الديمقراطية؟ وهل التحول الذي عرفته أوروبا كان سببه مآل الصراع بين الكنيسة والدولة في أوروبا القروسطية؟⁽²²⁾

يرى سمير أمين أن سبب سيطرة الكنيسة على زمام أوروبا في القرون الوسطى لم يكن سببه فهم خاطئ للعلاقة بين الدين والسياسة، بل كان طبيعة نمط الإنتاج الإقطاعي الذي يعتبر شكل متخلف من النمط الخارجي، والناتج عن اصطدام الحضارة الرومانية القديمة مع المجتمعات البربرية التي لم تصل إلى مرحلة الدولة المركزية، حيث أصبحت السلطة السياسية في عصر الإقطاع مشتتة بين الإقطاعيين، وهي الحالة التي دفعت الكنيسة الكاثوليكية لأن تملأ فراغ الدولة المركزية.⁽²³⁾

ويستعمل أمين أدوات التحليل الماركسية في تناوله للعلمانية الغربية وتمظهراتها في العالم الإسلامي، حيث يعزو فشل تطبيق العلمانية كنتاج لرأسمالية المركز،⁽²⁴⁾ إلى الطابع المتبور لرأسمالية الأطراف (المحيط)، الناتج بدوره عن آليات التوسع الرأسمالي على صعيد عالمي، والأمـر هنا لا يخص البلدان الإسلامية بل جميع مجتمعات رأسمالية الأطراف مهما كانت جذورها التاريخية ومهما اختلفت في عقائدها الدينية.⁽²⁵⁾

ورغم التباين الموجود في العوامل المتحكمة في العلاقة بين الدين والسياسة تاريخياً، إلا أنه يوجد شبه إجماع على أن ملامح العلمانية كمفهوم، اتضحت ضمن مفاهيم فلسفة الأنوار في الحقبة الممتدة من 1670 إلى 1800، حيث شاركت أوروبا مجتمعة في هذه الحركة التاريخية الكبرى، من خلال منجزات فكرية وعلمية وتقنية وسياسية، حددت ما يسمى اليوم بالغرب، والذي يقوم على مجموعة من المسلمات وهي:

- الفلسفة العقلانية والنسبية المتجاوزة لقطعية الخطاب الديني.
- الفلسفة السياسية القائمة على مفاهيم العقد الاجتماعي والحكم المدني والمساواة وحقوق الإنسان؛
- فلسفة أخلاقية مستقلة عن التعاليم الدينية.⁽²⁶⁾

ويشير أركون إلى هذه المسلمات ليؤكد الحدود الفلسفية والسياسية والأخلاقية والتاريخية التي ساهمت في بلورة هذا المفهوم وبالتالي نسبته وتاريخيته،⁽²⁷⁾ وهو ما يدفع إلى قراءته على ضوء الحيشات التي أنتجته، والتفكير في حدوده وآفاقه بالصورة التي تجعله مفهوماً قادراً على التلاؤم مع متغيرات وظروف تاريخية أخرى.

جاءت العلمانية في أوروبا بنظرية الفصل بين الدين والسياسة للقضاء على الاستبداد وتحرير العقل من الخرافة وإطلاق الروح العلمية والإبداعية، والتميز بين الناس حسب قربهم من المعرفة الدينية الصحيحة. فالعلمانية قامت في ميدانين رئيسيين، هما:

- ميدان المجتمع السياسي: حيث انبرت العلمانية للقضاء على النظام الثيوقراطي الذي كان يبرر الاستبداد والتسلط، وهو تعبير عن مسيرة تاريخية لأي مجتمع إنساني حاول أن يصحح مساره، فنظمت فيه العلاقة بين الدين والدولة، وتطور هذا المفهوم الإجرائي، ليتحول إلى إشكالية؛

- ميدان النشاط العقلي: والعلمانية هنا عملت على تصفية الإرث والقضاء على النظام اللاهوتي، واستبداله بالنظام العلمي ليكون مصدراً للمعايير المعرفة الصحيحة واليقينية، فسمى الوعي الخاص بالحياة ورؤية العالم والمقدس والدين معاً.⁽²⁸⁾

العلمانية في الفكر العربي الإسلامي تاريخيا

إن علاقة الدين بالسياسة في التاريخ الإسلامي يحيل إلى فترتين رئيسيتين تختلفان في المضمون والممارسة والتطبيق، فالأولى كانت محدودة في الزمن لم تتجاوز النصف قرن، وتتعلق بالإسلام المعياري الذي عرف زمن البعثة المحمدية وفترة الراشدين، حيث أخذت الدعوة والتبشير بالدين الجديد الأولوية على تحديد شكل الممارسة السياسية وطرح تساؤلات حول حدود العلاقة بين الدين والسياسة، أما الثانية والتي غطت معظم التاريخ الإسلامي وهي منظور الآداب السلطانية لما هو ديني، حيث تم استحضار الدين لشرعنة السياسة السلطانية القاهرة والمستبدة.

لقد بلورت الآداب السلطانية خطابا سياسيا مختلفا ومتجاوزا للخطاب السياسي القائم على مرجعية دينية بحتة، حيث مزجت التجربة القصيرة للنظام لسياسي الذي عرفته الأمة في بدايتها، مع تجارب الأمم وأخلاقها السياسية، من منطلق أن السلطة السياسية مؤسسة بشرية ولا علاقة لها بالتمايزات الاثنية والدينية وغيرها.⁽²⁹⁾

لم يكن الدين الإسلامي في التجربة السلطانية إلا مظهرا من مظاهر السلوك البشري، ولا يختلف دوره عن دور الديانات الشرقية القديمة خاصة منها الحقبة الساسانية مع أردشير، فهو جزء من دور الدولة التنظيمي لمجتمع منظم وافق تراتبية هرمية من أجل ضمان الاستقرار وتفادي الفتن.⁽³⁰⁾

إن الملك المستعمل للدين الذي عرف في التاريخ الإسلامي وفق المنظور السلطاني، لا يحيل بالضرورة إلى دولة المدينة ودولة الخلفاء الراشدين، بل إلى المنظور الساساني الذي عمل على احتواء الدين الرسمي واستعباده، واعتباره من منطلق وظيفي الضامن لطاعة الناس وولاءهم.⁽³¹⁾

وبالتالي، يمكن القول أن التأسيس السياسي السلطوي لمرحلة ما بعد دولة الخلفاء، والمستلهم من التجربة الساسانية، شكل «لحظة انقطاع قوية في عملية إعادة تأسيس دولة المدينة، في المشروع السلطوي الأموي والعباسي، ثم السلطنات والإمارات التي تعددت في محيط الجغرافية الإسلامية منذ القرن الثالث الهجري».⁽²³⁾

وقد عبر تحول النظام السياسي إلى ملكية وراثية مع الدولة الأموية عن انتصار منطق الدولة على الدين، حيث أبعده الجيل الأول من الصحابة مستودع الرسالة بعد وفاة الرسول إما بالقتل خلال الفتنة الكبرى، أو بالإقصاء والتهميش، وحلت محلهم نخبة

حاكمة جديدة تستمد شرعيتها من تراثية اجتماعية وأرستقراطية قبلية قديمة، وكذا تحويل السلطة الدينية والروحية إلى اختصاص علمي يضطلع به الفقهاء وعلماء الدين⁽³³⁾

لقد تم تأسيس الدولة مع معاوية بالمعنى الامبراطوري القديم مكان الخلافة التي كانت مهمتها الأولى الدعوة إلى الدين، ووضعت هذه اللحظة التاريخية الحدود البنيوية للتجربة الإسلامية الدينية والدينية، ويمكن تحديد سمات هذا العلاقة من خلال النقاط التالية:

عدم وجود مؤسسة دينية مستقلة تمثل السلطة الروحية الوحيدة والمنظمة المحتكرة للدين، عكس ما عرفته التجربة المسيحية مع الكنيسة والبابوية. عدم مأسسة الدين حر التفكير الديني وكان من نتائج ذلك ظهور تعددية مذهبية وفقهية، وظهور اجتهادات وتأويلات مختلفة للنص الديني. ورغم المحاولات الكثيرة التي عرفها التاريخ الإسلامي من أجل فرض تأويل رسمي للدين بإيعاز من المؤسسة السلطانية، إلا أن الأمر لم ينجح وبقي باب الاجتهاد والتدافع في الآراء مفتوح⁽³⁴⁾.

سيطرة الدولة على الدين، فلم يكن هناك مزج بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية، فمن الدولة الأموية وإلى غاية سقوط الدولة العثمانية كان هناك تمييز بين السلطتين، فالخليفة كان يعين «شيخ الإسلام» ويستخدم المؤسسة الدينية الرسمية لإضفاء شرعية على حكمه وتحقيق مصالحه، وهو ما أبعد السياسة عن تدخل رجال الدين مثلما حدث في أوروبا حيث كانت الكنيسة تنافس السلطة الزمنية على الحكم.

غياب سلطة دينية منافسة فسح المجال لوجود سلطة أتوقراطية، أي سلطة الفرد المطلق الصلاحية، فالدولة كانت مجسدة في شخص السلطان وممارسة السلطة كانت بتفويض منه، وبالتالي فالتجربة الإسلامية لم تعرف تسلطاً للمؤسسة الدينية الغائبة بل كان هناك سلطة متسلطة مطلقة وفردية، كتعبير عن تأليه السياسة أو إضفاء الطابع المقدس عليها، ونموذج هذه السلطة قائم على مستوى الدولة والأسرة كما رأينا سابقاً مع ايديولوجية الآداب السلطانية⁽³⁵⁾.

وبناء على هذا، «أصبحت الدولة الإسلامية كحاصل توازن بين منطقي الجماعة التي كونها الدين ومنطق الدولة التي فرضتها الحسابات الجيوسياسية والسياسية»⁽³⁶⁾ فحتى وإن كانت التجربة الإسلامية عرفت غياب الدولة الدينية بالمفهوم الذي عرف في أوروبا القروسطية، فإن الحضور القوي للدين الإسلامي، لم يمنع من نشوء مجتمع سياسي ديني خارج عن السيطرة الكاملة للدولة واحتواء من النخب السياسية.

وضمن هذه المعطيات التاريخية، جاء الخطاب السياسي للمفكرين العرب في القرن التاسع عشر عاكسا لأسئلة جديدة طرحها عليهم الآخر، فاحتكاكهم بالغرب وموضوعاته الفكرية جعلهم يتناولون إشكاليات لم تكن تطرحها تناقضات البيئة العربية الإسلامية، على الأقل في طبيعتها وحداثتها، وبأدوات تحليل ومناهج جديدة لم يعرفها الموروث.

وما دامت التيارات الغربية منقسمة ومختلفة، فإن الانقسام انعكس على الفكر العربي الحديث والمعاصر، ويمكن أن تصنف، في علاقتها بالآخر و قبول أفكاره، إلى ثلاثة تيارات رئيسية:

- التيار الحدائي المدافع عن الفصل بين الدين والسياسة؛

- التيار السلفي التراثي الراض للفضل؛

- التيار التوفيقي أو التلفيقي الداعي للوصل والفصل.

ما جمع بين هذه التيارات اتفاقها على ضرورة التغيير والنهضة، لكنها اختلفت في تشخيص أسباب التخلف وسبل الإصلاح ومرجعياته، وهو ما أفرز رأيان حديان في موضوع الدين والسياسة انطلاقاً من قناعات كل طرف، فالأول يرى ضرورة عزل الدين عن السياسة مثلما حصل في أوروبا، أما الثاني فينادي بإخضاع شؤون الدنيا للدين وفقاً لفهم معين للإسلام.⁽³⁷⁾

ويرجع عبد الله العروي صعوبة عملية الثقافة التي حصلت بين الفكر العربي المعاصر والمنظومة الفكرية الغربية الوافدة حول هذه المسألة بالذات، إلى التراكم المعرفي الغربي المرتبط بثورات معرفية و صيرورات تاريخية طويلة ومعقدة وعدم تطابق ذلك مع ما حدث في التاريخ العربي الإسلامي.⁽³⁸⁾

محددات منهجية في دراسة جدلية الدين والسياسة

إن بحثنا في علاقة المجالين الديني والسياسي في المنظومة الفكرية العربية الإسلامية، ينطلق من وعينا بالنسبية التاريخية والمفاهيمية لإشكالية العلمانية، فاستخدام هذا المفهوم في السجال السياسي لا يجب أن يبقى مرتبطاً بتمظهراته في بيئة بعينها، بل أن نقله من بيئة لأخرى تستدعي إعادة بلورة هذا المفهوم على ضوء أسئلة المجال السياسي الذي نقلت إليه.

لقد أخفق المفكرون العرب في وضع منظومة تنظيرية سياسية تحدد خطوط التماس بين السياسي والديني، وهو ما يجعل الفضاء السجالي يتقاسمه ضدان لا يلتقيان ولا

يتحاوران، بين مناد إلى «حاكمية الله» وتطبيق الشريعة، وآخر يدعو إلى الفصل التام بين الميدانين وتطبيق العلمانية الغربية كما جاءت.

بالنسبة للعلمانيين، تمحورت جهودهم حول مسألة البحث عن «البديل الجاهز»، حيث جرموا التاريخ ومعه الموروث جملة واحدة، ولم يكلفوا أنفسهم عناء البحث عن الجذور التاريخية للاستبداد وعلاقة الديني بالسياسي في الخبرة الإسلامية، وأصل الخطاب الذي يستند إليه، «مثل التصور الهرمي والمركزي والرأسي والتراتبى للعالم الذي يجعل العلاقة بين طرفين، الأعلى والأدنى»،³⁹ واختلاف ذلك مع التصور الصحيح للإسلام المعياري والتجربة النبوية والراشدة، حيث تصور العالم أفقي يجعل العلاقة بين طرفين في مستوى واحد.

الإسلاميون من جهتهم، أخذوا دعوات الفصل بين السياسة والدين من باب العقيدة وثنائية الكفر والإيمان،⁽⁴⁰⁾ معتبرين الكلام عن العلمانية دعوة إلى «جاهلية ثانية»، وبالتالي فالصراع هو صراع بين الله عز وجل ومعه «الفتية الذين آمنوا برههم»، وبين الطغاة الذين استبدلوا الألوهية والعبودية معا، وصاروا أربابا يشرعون باسم «سيدة الأمة». ⁽⁴¹⁾

إن الحدية في طرح أفكار الفريقين، تعبر عن حقيقة أزمة الفكر العربي اليوم بعد أكثر من قرنين من التنظير، وهي ليست أزمة في المضمون والأفكار المطروحة، فكثيرا ما تكون مستنسخة، و«مجترة» إما من التراث أو من الأفكار الوافدة، بل هي أزمة في المدخل المنهجية والمقاربات النقدية للأدوات المنتجة للمعرفة، أي أن الأزمة في المنهج قبل أن تكون في الموضوع.

وعليه، لا يمكن قراءة التراث العربي الإسلامي على غناه وتنوعه، قراءة معمقة، دون استخدام أدوات منهجية وتحليلية نقدية تحرر الفرد من إيديولوجية السلطان المسيطرة، وكل ما يدعو لتقديس التراث دون نقد منهجي ودراسة بعيدة عن الأجوبة «الجاهزة».

ولعل مشاريع نقد التراث والعقل العربي والإسلامي، وإسهامات بعض المفكرين المجددين⁴² «في التيار «الإسلام السياسي»، أحدث نقلة نوعية في طريقة تعاطي المدارس الفكرية العربية مع إفرازات «فلسفة الأنوار»، إذ تمكنت هذه الأطروحات من تجاوز النقد الإيديولوجي والقيمي إلى نقد علمي متسلح بعقلانية الحداثة وما بعد الحداثة في «تشریح المنظومات الفكرية التراثية، والوقوف على أبعادها، وإبراز حدودها ومحدوديتها المعرفية والزمنية». ⁽⁴³⁾

وتظهر خصوصية تناول العلاقة بين السياسي والديني عند نقاد العقل العربي، في الاستغلال الرمزي لهذا الموضوع، والأحكام القيمية والآراء الثابتة حول دور المقدس

ومكانته في بناء الحضارة الإسلامية منذ نشأتها الأولى مع صاحب الشريعة، وهو ما يزيد هذا الموضوع تعقيدا والتعرض إليه ينتقل من ساحة النقاش العلمي النقدي إلى ساحة «اللامفكر فيه» و«المسكوت عنه».

التفكير مع العلمانية ضد العلمانية.. قراءة في المواقف ومحدوديتها

التفكير مع العلمانية.. في «تهافت» أنموذج الإسلام السياسي

ينطلق دعاة الفصل بين الدين والسياسة في الإسلام، من القرآن الكريم وحديثه عن مفهوم «الأمة» باعتبارها الإطار الذي يجمع المسلمين، فشكل الحكم والنظام السياسي والاقتصادي ترك للاجتهاد ضمن مبادئ الأمة الإسلامية من مساواة وعدالة وحرية وشورى. فتنظيم المجتمع وبناء الدولة من حيث الآليات والأدوات والطرائق التي ينتظم بموجبها المجتمع، تعكس قدرة المجتمع على الاستلهام من تطور الفكر السياسي ومناهجه وأدواته.⁽⁴⁴⁾

يمكننا أن نوضح موقف دعاة العلمانية وضرورتها في العالم العربي الإسلامي، من خلال تركيزهم على القضايا التالية:

1- مغالطة الإسلام «دين ودولة»

إن التسليم بأن «الإسلام دين ودولة» موقف مستحدث لم يعرف في التاريخ الإسلامي، فأول من استعمل هذه العبارة مؤسس «حركة الإخوان المسلمين»، الشيخ «حسن البنا» في عشرينيات القرن الماضي، فإذا رجعنا إلى القرآن الكريم باعتباره المرجع/المصدر، فإن كلمة دولة بالمفهوم المتداول لم تذكر، فالإسلام في الآيات القرآنية «دين أمة» بما تحمله هذه الكلمة من دلالات.⁽⁴⁵⁾

إذا نظرنا إلى التجربة التاريخية للإسلام والنصوص المرجعية من الكتاب والسنة، لا نجد ما يؤشر على وجود «دولة دينية»، بالمفهوم الصلب الذي يطرحه الكثير من دعاة الوصل التام بين المجالين السياسي والديني، فالإسلام وحّد المسلمين تحت مسمى «الأمة»، والأمة هنا تتجاوز في أبعادها النظام السياسي والاجتماعي والاقتصادي، فالقرآن لم ينص على طبيعة النظام السياسي ولا على ضرورة أن يكون هناك بعد وفاة الرسول من يخلفه، بل ترك الأمر للأمة لتجتهد فيها وتقرر.

وحتى الرسول ﷺ لم يكن رئيس دولة أو ملكاً أو زعيماً سياسياً، فقد اكتفى بأن يكون صاحب دعوة لجماعة دعوة أنيطت بها مهمة نشر الدين الجديد، ولذلك كان النقاش السياسي حول تولي أمر المسلمين بعد الرسول ﷺ، سياسياً تحكمت فيه موازين القوى المرتبطة بالعصية القبلية والمصلحة العامة.⁽⁴⁶⁾

2- الخلافة مضمونها دنيوي وليس ديني

تعتبر مسألة الخلافة منذ وفاة الرسول ﷺ موضوعاً اجتهادياً، وسبباً من أسباب النزاع السياسي والديني بين المسلمين، خاصة في مسألة إلزامية الإمامة حيث ذهبوا إلى ثلاث مذاهب: الأول كان يقول أن الإمامة أساسها ديني وهي ركن من أركان الدين وهو ما قاله الشيعة بوصية الرسول ﷺ لعلي وأبنائه من بعده، الثاني كان يقول بأن الإمامة واجبة ولكنها تخضع للاختيار بين عموم المسلمين سواء أكان ذلك بالاستناد على العقل والمصلحة وهو ما قاله المعتزلة، أو بالاعتماد على الشرع وهو مذهب أهل السنة، والفريق الثالث يقول بعدم إلزامية الإمامة فهي من الأمور المباحة المتصلة بحاجة المسلمين ومصلحتهم وهو قول أحد فرق المعتزلة والخوارج.⁽⁴⁷⁾

إن الاختلاف حول المسألة السياسية وطبيعتها عند المسلمين وعدم وجود أدلة نصية من القرآن والسنة، أو خبرة سياسية قطعية من فترة صاحب الشريعة والدعوة، يؤكد أن أنها مسألة اجتهادية خاض فيها المسلمون بمختلف فرقهم ومذاهبهم، فكانت آراؤهم معبرة عن واقع تاريخي معين وعاكسة لتجاذبات سياسية واجتماعية بعينها.

وإذا كان التركيز على مصطلح «الاستخلاف»⁽⁴⁸⁾ عند تيار «الإسلام السياسي»، مسوغاً لضرورة ربط الدين بالسياسة، فإن القرآن الكريم لم يستعمل لفظ الخليفة بمعناها السياسي الذي يدل على الحاكم، بل كل إنسان في الأرض خليفة لله في الأرض، قال تعالى: «وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة»، (البقرة، 30)، وحتى الآية التي وردت في ذكر قصة داود عليه السلام، فجاءت للدلالة على إنسانية النبي داود الذي يمكن أن يضل ويفسد في الأرض، ولذلك طالبه الله بالحكم بالحق وعدم إتباع الهوى والإفساد في الأرض.⁽⁴⁹⁾

ففي الموروث العربي الإسلامي لفظ خليفة يستعمل للدلالة على خلافة شخص لشخص، فالصديق كان خليفة رسول الله والفراروق خليفة لأبي بكر وعثمان لعمر وعلي عثمان، وحتى اللفظ استثقل من قبل الصحابة فعوض بأمير المؤمنين زمن الخليفة الثاني

عمر، فالخلافة لم تكن خلافة الله، بل قيام على أمر المسلمين في شؤون الدين وحفظا للشرعية .

كما أن مصنفات التاريخ تثبت أن الصراع بين الهاشميين والأمويين كان في الأصل صراعا قبليا أكثر منه صراعا دينيا، فعلي (كرم الله وجهه)، طالب بالرياسة باسم قرابة النسب وليس باسم الدين، وفعل الأمر ذاته معاوية باستعماله للقوة العددية والخبرة الحربية والتجارية للاستلاء على السلطة مستبعدا أن يكون الأمر متعلقا بخلفيات دينية⁽⁵⁰⁾

أما الدعوة العباسية مع حلفائها العلويين، والتي حمل لواءها عرب وغير عرب، لم تقم على أساس ديني، بل كانت ثورة سياسية بمطالب سياسية، فالانتقادات التي طالت الأمويين لم تكن تقصيرهم في أداء الواجب الديني أو الخروج عن الشريعة، فالفتوحات الإسلامية التي شهدتها الفترة الأموية شفعت لهم من هذه الناحية، فالماخذ كانت متصلة باستئثار بنو أمية بالمال وتنكيلهم بمعارضيههم ممن أخذ منهم الحكم، ونعني بذلك الهاشميين .

كما أن الحاكمة التي يدعو إليها تيار الإسلام السياسي، تقوم مشروعتها على «الشريعة المعصومة»، فما دام المشروع إلهيا، فإن صيغة التطبيق تتخذ طبيعة قدسية، والخطأ في التطبيق لا يغير من الطبيعة الإلهية للمشروع.⁽⁵¹⁾

لكن مبدأ «حاكمة الله» الذي يسوقه دعاة الوصل المطلق بين الدين والسياسة لتبرير الحكم باسم الدين، هو المبدأ ذاته الذي يجرر البشر ويجعلهم شركاء في العملية السياسية بالاعتماد على التفاوض والنقاش فيما بينهم، فلا استبداد في الرأي باسم الحق المطلق أو ما يعرف بـ «الصواب المقدس»، لأنه لا يوجد بعد الرسول ﷺ وانقطاع الوحي، من يدعي امتلاك الحقيقة الإلهية، «فكل يؤخذ ويرد عليه، إلا صاحب القبر (الرسول الكريم ﷺ)».⁽⁵²⁾

3- غياب أنموذج واضح لنظام سياسي إسلامي

إذا سلمنا فرضا بثنائية «دين ودولة»، فإن الحديث يحيل إلى أنموذج النظام السياسي الإسلامي، فهل يوجد حقيقة نظام سياسي واضح المعالم والمؤسسات ويمكن نسبته للإسلام كدين؟

يوجد نوع من المغالطة التاريخية التي أصبحت «مسلمة موروثية»، فالشورى التي يعتبرها دعاة الوصل المقابل الموضوعي لـ «نظام الحكم الإسلامي» ليس لها وجود

نظري أو تطبيقي في تاريخ المسلمين، فكتب الفقه القديمة لم تعطي لهذه القيمة السياسية الأهمية التي تستحقها، و«حتى الممارسة السياسية الشورية لم تكن واسعة ولا ذات خطر في التاريخ الإسلامي».⁽³⁵⁾

فالشورى كثافة سياسية، لم تتأسس وتتحول إلى أطر وآليات محددة يمارس الناس من خلالها الفعل السياسي والاجتماعي، فمجمع الدعوة الذي كان حاضرا فيه الرسول ﷺ، لم يكن بحاجة إلى قواعد وآليات منظمة للشورى نظرا لتركيبية المجتمع الناشئ، وكذلك الحال في الفترة الراشدة، كما لم يتطور هذا المفهوم في الدولة الوراثية لأن الأمر كان يصب في مصلحة السلطة القائمة، التي عملت الاستبداد بالرأي واحتكار العمل السياسي.⁽⁴⁵⁾

نظريا، لم يعر القدامى إذا اهتماما للشورى ولم يطوروا هذه النظرية التي تعتبر العمود الفقري للممارسة السياسية والاجتماعية في الإسلام، بل الفكر الإسلامي الحديث هو من روج لهذا المصطلح وأعطى له أبعادا تأسيسية في ظل غياب نظرية سياسية واضحة المعالم يمكن تجسيدها واقعا.

وقد تطورت الشورى اصطلاحيا بعد أن كان حضورها باهتا خلال الكثير من مراحل الخبرة السياسية في الإسلام، حيث أصبح مدلولها مرتبط عند الكثير من المفكرين المعاصرين بأصول الدين وقواعده الكلية، «فمن عقيدة التوحيد إسلام الربوبية والحكم والسلطة لله، وإنكار سلطة إلا بمقتضى الخلافة والعطاء من الله والإيمان بأن البشر سواسية في العبودية لله، وبذلك تحقق التحرر السياسي الذي يستلزمه نظام الشورى أو الديمقراطية، إذ يصبح الناس قاطبة هم المستخلفون عن سلطة الأرض».⁽⁵⁵⁾

إن الأنموذج الدولاتي في الإسلام غير مكتمل المعالم، أو يمكن الحديث عن نماذج متعددة عرفتها الخبرة التاريخية للإمارات والسلطنات عبر 13 قرنا تقريبا، فأى منها يعتبر الأنموذج الممثل للإسلام، أم أن في الإسلام لا يوجد تصور محدد مسبقا بل الأمر مرتبط بالاجتهاد البشري ويمكن تجاوزه باجتهاد آخر؟

ولا يمكن أن تكون التجربة السلطانية التي استعملت الدين لتبرير الاضطهاد والاستبداد، أنموذجا يقتدى به بحجة العودة إلى «دولة الخلافة»، فيجب التفريق بين «الإسلام التاريخي» المرتبط بحديثات وخصوصيات مكانية محددة، وفيه ما فيه من الإيجابيات والسلبيات، وبين الإسلام كدين فيه من القيم الروحية والتوجيهات الأخلاقية التي يمكنها إثراء ما هو دنيوي.⁽⁵⁶⁾

4- لا كنيسة في الإسلام ولكن وظيفتها موجوده

إذا اعتبرنا العلمانية هي التفريق بين المجالين الديني والسياسي كما قال ماكيافلي، فإن الأمر الصحيح هو التفريق بين السياسة والتصور المفروض للدين من قبل جماعة معينة، واعتبار أن كل تصور آخر أو تأويل آخر، مروق عن الدين وخروج منه؟. وبهذا تصبح الدولة التي تقوم على أساس ديني، «دولة على حافة الاستبداد»، لأنها قائمة على ثقافة الإطلاق، فلا يؤمن وقوعها في التسلط والاستعمال المصلحي للدين، والتاريخ يقدم من الشواهد، وفي مختلف الحضارات، ما يؤكد ذلك.

وحتى وإن كان الدين الإسلامي لا يعطي لرجال الدين والعلماء الأولوية في ممارسة السياسية، مقارنة بغيرهم من أعضاء الأمة الإسلامية، فإن ذلك لم يمنع أن تكون الممارسة شيئاً آخر، حيث سيسّس الدين، وانحاز العلماء إلى المؤسسة السلطانية، أكثر من انحيازهم إلى الحق، وصاغوا لذلك أدلة «تبريرية».

إن الخبرة التاريخية للمسلمين تؤكد أن رجال الدين والعلماء كانت لهم سلطة دينية وأخلاقية على الرعية، بحكم قيامهم على شؤون الدين بتأويل نصوصه وتوضيح تعاليمه للمسلمين، فإذا كان رجال الكنيسة وسطاء بين المسيحيين وربهم، فإن علماء الإسلام وسطاء بين الدين والمسلمين.⁽⁵⁷⁾

وإذا كان هذا هو حال الإسلام السني، فإن الأمر أكثر وضوحاً عند الشيعة الذين يقوم مذهبهم على مبدأي العصمة والوصية، العصمة لآل البيت من ذرية علي وفاطمة الزهراء (رضي الله عنهما)، والوصية لهم بالإمامة الكبرى التي تشمل السلطة الدينية والسياسية. وحتى بعد التحول الذي عرفته نظرية الشيعة السياسية والمعروفة بـ«ولاية الفقيه»⁽⁵⁸⁾، فإن التراتبية أصبحت مقننة ومتعارف عليها، وأفضل مثال المؤسسة الدينية اليوم الجمهورية الإسلامية الإيرانية التي يأتي على رأسها منصب المرشد الأعلى للثورة الإيرانية، ومن حوله من رجال الدين بمرتبة «آية الله» أو المرجعيات الشيعية المعروفة في الدول التي يتواجد بها جاليات شيعية.⁽⁵⁹⁾

5- العلمانية فصل السياسة عن الدين وليس عن الكنيسة

إذا كان الرافضون للعلمانية الغربية يستندون في رأيهم، على مبدأ انتفاء العلة المشتركة بين التجربتين الإسلامية والأوربية، خاصة وجود مؤسسة دينية، فلا كنيسة في الإسلام،

ولا تراثية وقداسة وعصمة لرجال الدين في تفسيرهم للكتاب المقدس، عكس ما عرفته الكنيسة الكاثوليكية، وكان سببا في ظهور العلمانية.

يمكننا أن نقدم مقابلة منطقية بين تدليل الرافضين للعلمانية والقول بعدم مطابقتها للخصوصية الإسلامية، وبين العلمانيين الذين يرون مفهوم الفصل أوسع، بتطبيق المنطق الصوري الأرسطي على النحو التالي:

* الرأي الأول: العلمانية لا تتماشى مع طبيعة المجتمعات الإسلامية

المقدمة الكبرى: العلمانية تعني فصل الكنيسة عن الدولة

المقدمة الصغرى: الإسلام ليس فيه كنيسة

النتيجة: الإسلام لا يحتاج إلى علمانية

العلمانية في المجتمعات الغربية

المقدمة الكبرى: العلمانية تعني فصل الكنيسة عن الدولة

المقدمة الصغرى: أوروبا في القرون الوسطى فيها كنيسة

النتيجة: أوروبا القروسطية تحتاج إلى علمانية

يظهر من هذا الاستدلال المنطقي أن العلمانية إذا عرفت في المقدمة الكبرى بأنها «فصل الكنيسة عن الدولة»، يصبح الاستدلال صحيح، لكن هل المقدمة تعبر حقيقة عن التعريف الصحيح للعلمانية؟ إن العلمانية كما رأينا سابقا لا تعني فصل السياسة عن الكنيسة فقط، بل فصلها عن المجال الديني، باعتبار الكنيسة جزء من منظومة الكل وهو الدين، وفي المنطق يجب تبني من خلال الكلي الأكثر كلية.⁽⁶⁰⁾

وإذا كان التسليم بالمقدمات من أبجديات التدليل المنطقي، فإن الإطار المفاهيمي تترتب عليه نوعية النتائج المتوصل إليها، وفي مسألة العلمانية فإن الاختلاف على المفهوم وتاريخيته أدى إلى نتائج متضاربة ومتضادة. وعليه يمكن أن يكون الاستدلال المنطقي على النحو التالي:

* الرأي الثاني: العلمانية تصلح للمجتمعات الإسلامية

المقدمة الكبرى: العلمانية تعني فصل الدين عن الدولة

المقدمة الصغرى: الإسلام دين

النتيجة: الإسلام يقبل العلمانية

وإذا انتقلنا إلى المقدمة الصغرى، وهي أن الإسلام لم يعرف مؤسسة كنسية على شاكلة ما عرف في المسيحية، هذا صحيح من الناحية الشكلية، لأن الكنيسة هي بالتعريف مؤسسة مسيحية، لكن من حيث الوظيفة هناك الكثير من نقاط التشابه بين الكنيسة ودورها في الكثير من مراحل التاريخ الغربي، ورجال الدين والمؤسسة الدينية الرسمية والمعارضة في تاريخ الإسلام.

يمكن القول أنه لا «كنيسة» في الإسلام هذا الأمر نظري أو بالأحرى مرتبط بالاسلام النبوي والراشدي، أما الخبرة التاريخية التي جاءت مع الدول السلطانية، خاصة بعد القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي،⁽⁶¹⁾ فتؤكد وجود نوع من التراتبية والألقاب التي كانت تعطى للعلماء، خاصة من قبل المؤسسة السلطوية القائمة، على غرار شيخ الإسلام وسلطان العلماء ومفتي الديار، إلى غيرها من المراتب التي تعطي للعالم سلطة رمزية يتفوق بها على أقرانه.

6- العلمانية ليست ضد الدين وإنما ضد تسييسه

يجب قراءة التاريخ الأوربي مع تطبيق العلمانية، أنه ليس تاريخ معادة للدين أو إلغاء السلطة الدينية، بقدر ما هو تاريخ يؤكد معادة استعمال الدين من قبل الكنيسة لتبرير استبداد وتسلط، وسيطرة فئة على فئة، فالدين في هذه الحالة لا يعدو ويكون «رهانا سلطويا».

إن تبني المفهوم التنويري للعلمانية الذي أثبت نجاعته في الغرب، بفصل السلطة الدينية عن الممارسة السياسية، وضمن عدم تعدي كل واحدة منها على مجال الآخر، كفيل بإيجاد توافقات تاريخية حول الإشكاليات السياسية المطروحة،⁽²⁶⁾ والعمل على استفادة كل طرف من الآخر.

وعليه، يمكن أن يستند التشريع في الدول العلمانية إلى أسس الشريعة الإسلامية، التي هي في أصلها منطقية عقلية، ولا تعارض فيها بين العقل والنقل، «فالخمر محرم شرعاً، وعقلاً، وبالتالي يمكن للدولة أن تكون علمانية، وتطبق الشريعة». ⁽⁶³⁾

الفرع الثاني: التفكير ضد العلمانية.. تهاافت الأنموذج التغريبي

إن العلاقة بين الدين والدولة في التاريخ الإسلامي كانت علاقة وطيدة لا يستغني أحدهما عن الآخر، «فلم يكن في التاريخ الإسلامي بمجمله دين يقبل الفصل عن الدولة، كما لم تكن هناك قط دولة تقبل فصل الدين عنها». ⁽⁶⁴⁾

يمكننا أن نوضح موقف الرافضين للعلمانية والمؤكدين أن الإسلام دين ودولة ولا يمكن تصور أحدهما دون الآخر، من خلال النقاط التالية:

7- الخلافة ضرورية لحماية الدين وسياسة المسلمين

لقد كان ربط الدين بالسلطة مبني على مشروعية استمرار السلطة بقيامها على الدين وحمايته ونشره، وبالتالي لا يمكن حفظ الدين في الجماعة دون سلطة، والسلطة بدورها تستعمل المقدس الديني لترسيخ شوكة الوازع السياسي، وهو شكل «العلاقة الاحتوائية والوظيفية بين الدين والسلطة».⁽⁶⁵⁾

إن الإسلام دين ودولة في آن واحد، دولة أقيمت زمن الرسول ﷺ وتوطدت أركانها مع أبي بكر الصديق وعمر الفاروق، هذا حتى وإن لم تحدد النصوص (القرآن والسنة) شكل الدولة، فالأمر ترك لاجتهاد المسلمين ويدخل في قول الرسول ﷺ: «أنتم أدرى بشؤون دنياكم».⁽⁶⁶⁾ وقد اختلف الصحابة في أغلب المسائل السياسية وكانت بداية الاختلاف في طريقة تعيين من يخلف صاحب الشريعة، ثم في انتقال السلطة من خليفة لآخر، وكان الأمر مرتبط باجتهادات متعددة بدأت بالتعيين ثم التشاور ضمن مجلس مصغر إلى أن تضاربت الآراء ووصلت إلى حد الاقتتال حول مسألة الإمامة.

يرى التيار الإسلام السياسي أن الإسلام موجود ولكنه لا يكتمل إلا بالاستخلاف في الأرض، وتطبيق الشريعة والحكم الإسلامي، عن طريق قيام الدولة الإسلامية باعتبارها دولة عقائدية لاستنادها على الشريعة.⁽⁶⁷⁾ وإذا كانت الكتابات الفقهية اعتبرت مسائل الإمامة والحكم والسلطة من الاجتهادات وليس من التعبديات، كما يقول الأشاعرة، فذلك لأن إيمان الأمة كان مكتملا، أما اليوم فإسلام الأمة وإيمانها يشوبه الكثير من النقائص، وبالتالي فإن مسألة الحكم والإمامة صارت من الضروريات، فالوصول إلى السلطة صار طريقا لإكمال الدين.⁽⁶⁸⁾

ويتمثل الهدف من إقامة الدولة الإسلامية، «إعادة دين الله إلى أرض الله» كما يقول السيد قطب وهو فرض عيني كل مسلم،⁽⁶⁹⁾ فالشريعة باعتبارها حقيقة إلهية، ودولة الراشدين باعتبارها تجربة كبرى ناجحة، يمكن أن يُتأسى بها، والدولة الإسلامية وحدها القادرة على استعادة الإسلام، وصور الهوية التي تتعرض للأخطار.⁽⁷⁰⁾

وإذا كان المشروع الإلهي الجاهز والكامل الذي نزل على الرسول ﷺ، ما يزال محفوظاً فلا مناص من السعي لتطبيقه كما أمر الله تعالى،⁽⁷¹⁾ ولا تصح الدعوة إلى إهماله أو المساومة عليه بالاقتراع والانتخابات ومختلف العمليات السياسية، وهو الرأي الذي تبناه منظري التيار الأكثر تطرفاً في الحركة السياسية الإسلامية مثل المودودي وقطب.

إن الإسلام عقيدة تمثل اكتمال صيغة التوحيد، وشريعته تضمنت نصوصاً ومبادئ عامة تنظم العمران البشري في كل جوانبه السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، والسبيل الوحيد لتطبيقها إقامة «خلافة إلهية» بتحقيق معنى «الاستخلاف» الذي وعد به الله المسلمين على الأرض.⁽⁷²⁾

8- لا كهنوت في الإسلام كي نطبق العلمانية

لم يعرف التاريخ الإسلامي «طبقة خاصة تحتكر الاجتهاد أو تتوارثه، إذ ليس فيه كهنوت ولا أكليروس، ولكن هناك عالماً متخصصاً يملك أدوات الاجتهاد وتحقق فيه شروطه، فهو الذي يجتهد فيما يعرض عليه من وقائع، ويصدر فيها رأيه بما انتهى إليه اجتهاده أصاب أو أخطأ».⁽⁷³⁾

وقد أثبت الدارسون للخبرة التاريخية للأمة الإسلامية، أنه كان هناك تمييز وفصل عضوي بين العلماء والخلفاء والأمراء، وهو فصل بين السلطين التنفيذية والتشريعية، حال دون إغتناب الحكام حق الاجتهاد أو سلطة التشريع بالرغم من اغتصابهم لسلطة التنفيذ.⁽⁷⁴⁾

كما أن التاريخ الإسلامي أثبت أن المكانة التي وصل إليها العلماء في زمن ما، كانت تستند على القبول الاجتماعي والاعتراف لدى العامة والعلماء، فوصول المرء إلى مرتبة الاجتهاد لم يعرف في التاريخ بتولي منصب معين من مناصب الدولة أو بالحصول على لقب معين من هيئة حكومية أو مؤسسة علمية أو دينية رسمية.⁽⁷⁵⁾

وحتى وإن كان هناك من يحاول أن يستغل الدين لمصلحته، فإن تفعيل مبدأ الشورى وتحويله إلى مؤسسات وأجهزة قادرة على ضمان الرقابة على السلطة السياسية، كفيل بالحيلولة دون ذلك، حيث تؤكد النصوص الشرعية واجب كل مسلم في التعبير عن رأيه بحرية ومسؤولية، فالحق أحق أن يقال ويتبع، فالشريعة تقرر مبدأ الواجب الكفائي أي إذا ضيع الناس مصالح الأمة غداً كل واحد منهم مسؤولاً عنها،⁶ فالمسؤولية لا تقع على العلماء وأولي الأمر بل لكل قدر من المسؤولية.

9- ربط الاستبداد بالدين في التاريخ تعميم خاطئ

لا يمكن أن ينكر وجود تفسير منطقي لوجود أنموذج الدولة الدينية عبر التاريخ، لكن لا يجب أن نفصل هذه التجارب عن سياقها التاريخي، وبالتالي القول بوجود علاقة تاريخية وضرورية بين الدين والدولة والاستبداد، فالظروف التي أدت تاريخياً إلى نشأة مثل هذه الدول، واستمراريتها في بعض الأحيان، لا يعني وجوب العلاقة الدائمة بين الدين والاستبداد، فالعلاقة تحددها التاريخة.

كما أن إطلاق صفة «إسلامية» على التجربة التاريخية للمسلمين، أو على الحضارة التي بنتها الأنظمة السلطانية متأثرة بفلسفات اليونان والروم والفرس، فانتشرت الجاهلية وساد الاستبداد والمظالم في الدولة والسياسة، يجانب الصواب والحقيقة، فالتاريخ والتراث الفقهي والانجازات الحضارية التي تقدم اليوم على أنها «حضارة الإسلام»، ماهي إلا نتاج تيار الجاهلية، وهي ردة عن أصول الإسلام وأركانه.⁽⁷⁷⁾

10- العلمانية مؤامرة غربية ضد الإسلام

يلاحظ على أغلب الكتابات التي تُنتقد فيها آراء الحركة الإسلامية في رفضها للعلمانية والديمقراطية، وتطرفها في عرض مضمون «الحاكمية»، لا تشير إلى الواقع الذي أنتج تلك النصوص، فإخراج النصوص من سياقها التاريخي والسياسي، وحملها إلى سياق آخر يختلف في حيثياته وظروفه عن السياق الأول، شطط علمي غير مقبول، فالنص كما رأينا سابقاً يقرأ على ضوء الواقع الذي صدر فيه.

يرى المودودي أن الغرب الاستعماري أراد بدعوته للعلمانية إضعاف الدولة العثمانية وإسقاطها، وهو ما حدث مع مصطفى كمال العلماني. ولإحياء دار الإسلام ككيان موحد، دعا المودودي إلى إقامة دولة إسلامية أنموذجها دولة الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين من بعده.⁽⁷⁸⁾

لقد كان تصور «الدولة الإسلامية» التي سعى إلى إقامتها المودودي، مبرراً بالظروف الموضوعية التي كانت تحيط به (الاستعمار البريطاني للهند واضطهاد الهندوس والسيخ للمسلمين)، حيث اعتبر الجهاد منطلقاً لإحياء المشروع الإسلامي والخروج من «الجاهلية الثانية».⁽⁷⁹⁾

من جهته، يرى برهان غليون أن العلمانية في أوروبا لم تعني أبدا فصل الدين عن السياسة، أو المساواة بين الأديان في أوروبا والعالم ككيان مستقل، فتاريخ القارة العجوز واستراتيجيتها التوسعية الاستعمارية، أبلغ دليل على ذلك.

لقد كانت الكنيسة مقدمة للاستعمار وتالية له: وارتبط الاستعمار بالتبشير والتبشير بالاستعمار،⁽⁸⁰⁾ ومورس الاضطهاد ضد الأقليات الدينية والعرقية في مختلف أنحاء العالم، ولم تكن قيم التسامح والمساواة وحرية الاعتقاد التي كانت ديدن فلاسفة الفصل، إلا سرايا أمام الاستعباد الذي تعرضت له الشعوب المستعمرة، وأمام تقتيل أكثر من 80 مليون من الهنود الحمر في القارة العالم الجديد، تحت لواء خدمة الصليب والتبشير بالمسيحية.⁽⁸¹⁾

وعليه يرى تيار الإسلام السياسي أنه إذا أراد المسلمون تحقيق «وثبة حضارية» والخروج «من التخلف الموروث والتغريب الذي جاءها من وراء الحدود، والذي يريد بالعلمانية طي صفحة الإسلام»، فلا مناص من أن يكون «مشروع النهضة في العالم الإسلامي إسلاميا».⁽⁸²⁾

11- المرجعية الإسلامية تتناكف مع المرجعية العلمانية

لا يمكن للعلمانية أن تطبق في المجال الحضاري الإسلامي، لأن منطلقاتها وخلفيتها الفلسفية لا تتماشى مع الشرع الإسلامي. يقوم التنوير الأوربي على الحرية الإنسانية المتحررة من كل الضوابط، واعتبار الإنسان سيد العالم ومرجع كل شيء، وهذا يتنافى ومفهوم «الاستخلاف» الإسلامي، الذي يضبط حرية الخليفة بالشريعة الإلهية، «التي هي معالم التدبير الإلهي للاجتماع الإنساني، وفيها بنود عقد وعهد الاستخلاف الإلهي للإنسان».⁽⁸³⁾

ينطلق العلماني من التصور الأرسطي لنطاق عمل الذات الإلهية، وهو الخلق دون الرعاية والتدبير للعالم والطبيعة وال عمران الإنساني، وهو التصور المسيحي بتجزئة الولاء والتشريع الروماني الذي يهدف تحقيق المصالح الدنيوية، دون ربطها بالقيم الدينية والحياة الأخروية. فالعلمانية «تعزل السماء عن الأرض، وتحرر العمران الإنساني من الضوابط الدينية، وتطلق الحرية للإنسان في سياسة المجتمع كسيد للكون».⁽⁸⁴⁾

إذا كان هذا هو التصور العلماني، فإن الإسلام يؤكد أن الله هو الخالق، وهو أيضا «الراعي والمدير لكل عوالم وأمم وعمران المخلوقات»⁽⁸⁵⁾ وحتى إرادة الإنسان وأفعاله، فهي «بإرادة إلهية وتكليف شرعي كخليفة لله، ملتزم بشريعته، التي تمثل بنود عقد وعهد الاستخلاف، وكعبد لسيد الوجود، وليس كسيد لهذا الوجود».⁽⁸⁶⁾

إن الاعتقاد بأن الله وحده الخالق الرازق القائم بتدبير نظام الكون، يستلزم أن يكون التشريع والمنهج الذي تقوم عليه شؤون الحياة بأمره وحده كذلك.⁽⁸⁷⁾ وعليه، «فالتصور الإسلامي لنطاق عمل الذات الإلهية يقطع الطريق على العلمانية، فمن الصعب التوفيق بين تصور الله المدبر لكل شيء»، مع تصور يحرر الإنسان من كل ضوابط وخاصة منها الإلهية.⁽⁸⁸⁾

12- السياسة الشرعية لا تتماشى مع العلمانية الدنيوية

سياسيا، إذا كانت الدولة العلمانية تقوم على تعاقد دستوري يعبر عن تراض بين الحكام والمحكومين، فإن الشريعة الإسلامية تشترط أن تكون المرجعية دينية، تأسيساً بما فعله الرسول ﷺ في صياغته لأول دستور في دولة المدينة، ونصت على: «وما كان بين أهل هذه الصحيفة من اشتجار يُحشى فساده، فمرده إلى الله وإلى محمد». ⁽⁸⁹⁾ وحتى في دولة الخلفاء، فقد كانت المرجعية الدينية شرط قيام استمرار التعاقد الدستوري، حيث يقول أبو بكر الصديق: «أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم». ⁽⁹⁰⁾

يقضي المفهوم الشرعي للعلاقة بين الحاكم والمحكوم، بربط الالتزام بطاعة القائمين على السلطة بالتزام هؤلاء بأحكام الشرع، وذلك تطبيقاً للمبدأ الإسلامي: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق». وتتحدد مضامين أحكام الشريعة في مكونات أربعة رئيسية:

- ضرورة توفر الشروط الأهلية للوظيفة السياسية أو الولاية العامة، وخاصة العلم والعدالة والدين؛

- أن يكون إسناد السلطة السياسية بطريقة شرعية، أي أن تكون تعبيراً صادقاً عن جوهر الحرية والشورى والرضا والاختيار والبيعة؛

- ضرورة أن تكون السلطة السياسية تعمل على خدمة مصلحة المسلمين في الدنيا والآخرة؛

شرعية الخروج على السلطة السياسية، إذا خرجت عن عقد البيعة، ف «الخليفة» هو «خليفة الله في الأرض»، وطاعته مرتبطة بتطبيقه للشريعة، فعندئذ تكون طاعته من طاعة الله، أما إذا حاد عن الشرع فلا طاعة له، فهو «طاغية» وجب على المسلمين جهاده وعزله بالقوة.⁽⁹¹⁾

إن الدولة العلمانية هي التي تهدف تحقيق المصالح الدنيوية وحدها، أما الخلافة الإسلامية فهي تنطلق من الشرع لحراسة الدين ومقاصده، وسياسة الدنيا لتحقيق الأصلح للمسلمين في الدارين.⁽⁹²⁾

13- العلمانية.. ايدولوجية دينية جديدة

افتقرت العلمانية كما طرحها المفكرون العرب، للأسس والقيم والمضمون الذي كان يميزها في موطنها الأصلي، لذلك كانت أقرب ما تكون نزعة دينية من طبيعة ثانية، حيث قامت على فرض العقيدة السائدة ونفي العقائد الأخرى، لا تختلف في ذلك عن الحركات الدينية التي تنتقدها.⁽⁹³⁾

فإذا كانت الحركة الإسلامية تتهم بادعائها امتلاك الحقيقة المطلقة، فإن الأمر لا يقتصر عليها، فكل التيارات السياسية المعاصرة ادعت معرفياً أنها بعلميتها وحجيتها تمتلك الحقيقة، وهي في الأصل مرتبطة بمشروع إيديولوجي أو حزبي أو سلطوي تدافع عليه وتنتظر له.⁽⁹⁴⁾

وتجتمع التيارات الفكرية العربية على اختلاف مرجعياتها، في نقطة اعتمادها «على آليات إيمانية تبريرية»، والنتيجة هي أن الساحة الفكرية أصبح يتجاذبها فكر دوغانتي «محكوم بقطעים نهائية وبداهات غير قابلة للنظر، فيمنع نفسه من التجديد».⁽⁵⁹⁾

ليس الطرح الإسلامي من يصنف في خانة «المنظومات المعرفية المغلقة»، فإيديولوجية «الفرقة الناجية» واحتكار الحقيقة، يمكن أن تقوم كذلك على مرجعيات أخرى غير دينية،⁽⁹⁶⁾ فالتخندق العقائدي لم يسلم منه حتى دعاة التنوير الغربي، وانعكس ذلك على واقع مأزوم سمته الأولى العنف الرمزي الذي أفضى إلى ما سماه برهان غليون «الحرب الأهلية بين التيارات الفكرية السياسية العربية».⁽⁹⁷⁾

14- الفكر السياسي عند المسلمين أصيل ومتجدد

لا يمكن الحكم على الفكر السياسي عند المسلمين على إطلاقته، فهناك مساهمات علمية لا تختلف في مضامينها عن النظم السياسية القائمة اليوم في الغرب، فقد تطور طرح المفكرين الإسلاميين حول مفهوم «الحاكمية»، فأصبح لها مدلول دنيوي يقترب من الممارسات السياسية معروفة في الأنظمة الديمقراطية.

فالفكر فهي هويدي مثلاً يقول بأن مصطلح «حاكمية الله» يمكن أن لا يكون اعتراض عليه، إذا كان بالناس وللناس،⁽⁸⁹⁾ أو كما قال الغنوشي «حاكمية الله تمر عبر الشعب،⁽⁹⁹⁾ أي مشاركة المواطنين في عملية صنع القرار، ولكن إذا كان الأمر مصوغاً لحاكم يعلن أنه يباشر حكمه باسم الله، فهنا تصبح «الحاكمية» مطية للطغيان والاستبداد.

وظهر تطور المشروع الفكري للتيار الإسلامي من خلال قبول الديمقراطية وما تفرضه من احترام للاختلاف في الرأي والرؤية، حيث اعتبروا الديمقراطية «أفضل هدية قدمها العصر لتطبيق مفهوم الشورى»،⁽¹⁰⁰⁾ وتفعيل القيم السياسية الأخرى التي جاء بها الإسلام، من بيعة وإجماع وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر.

وتأتي أطروحة ضياء الدين الريس حول سيادة الأمة وسلطتها، لتؤكد التجدد والتأصيل في الفكر السياسي عند المسلمين، حيث أكد ضرورة وجود مشروع سياسي للإسلام يختلف عن صيغة الخلافة التي عرفت في الخبرة التاريخية، ويختلف عن المشروع الغربي العلماني، فالمشروع يقوم على سيادة الأمة صاحبة الحق في اختيار شكل نظام الحكم.

وقدم ضياء الدين الريس ثلاث نقاط اختلاف بين سيادة الأمة في الإسلام عنها في الغرب العلماني، وهي:

- النظام الديمقراطي الغربي يقوم على الدولة القومية، أما في الإسلامي فالنظام السياسي لا تحده القوميات؛

- تقوم الديمقراطيات الغربية على دنيوية صرفة، بينما الإسلام يربط الدنيوي بالأخروي؛

في الغرب، سلطة الأمة مطلقة باعتبارها مصدر السيادة، أما في الإسلام فإنها مقيدة بدين الله.⁽¹⁰¹⁾

الدين والسياسة وفق منهجية الفصل والوصل

إن طبيعة الدين الإسلامي، وخصوصية تشريعاته التي مست مجالات مختلفة من حياة المسلمين الفردية والجماعية، وتطبيقها في فترات طويلة من التاريخ الإسلامي، جعل التعامل مع إشكالية الدين ودوره في الحياة السياسة يختلف عما عرف في المجتمعات الغربية، خاصة وأن تطبيق ما دعا إليه الإسلام لم يكن بقوة سلطان وقهر مؤسسة دينية،

كما حدث في أوروبا مع الباباوية، وإنما كان تطبيقا ذاتيا من قبل المعتنقين لهذا الدين، لذلك الفصل هنا بين الديني والدينيوي صعب للغاية.

نقل المفكرون العرب العلمانية بمعناها الغربي «الدين لله والوطن للجميع»، وكان رد الفعل بالدعوة إلى الحاكمية الإلهية طبقا للآية الكريمة: «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون»،⁽¹⁰²⁾ وكلاهما كان متطرفا في أفكاره، ويرى في الآخر إما وافدا بأفكار تعريبية استلابية، أو تقليدي بأفكار «متحجرة» لا تتماشى مع الحداثة.

وفي رأينا يبقى الطرفان بعيدان عن إيجاد تصور قابل للتطبيق ويتماشى مع الراهن السياسي، فاستمرار الحنين إلى شعار «دولة إسلامية» كما طبقها السلف لا يمكن اعتباره مشروعا، في ظل عدم وضوح أنموذج تاريخي يمكن الاستناد عليه، فالتجربة الأولى مع الرسول وخلفائه كانت قصيرة جدا، والأولوية كانت فيها للدعوة والتبشير بالدين الجديد، وبعد ذلك كانت دولة سلطانية لا تختلف في تنظيمها وتقاليدها عما كان معروفا في الإمبراطوريات الشرقية القديمة. وعليه هناك الكثير من الغموض يلف شعار «دولة الشريعة» فيما يخص العلاقة بين الإسلام المعياري والتجربة التاريخية التي عرفتها الخبرة السلطانية.

ولعل الأمر مرتبط بالتاريخ السياسي العربي الإسلامي والطريقة التي كتب بها، فبالإضافة إلى طابعه الأحادي الذي يؤرخ لتصور السلطة القائمة للوقائع والأحداث، فإن خزانة المصنفات التاريخية فيها من التناقض والأحكام القيمة ما يجعلها «مضللة» عند الاعتماد عليها كما رأينا في الفصل الثاني من هذا البحث.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية دعاة العلمانية حاولوا نقل الأنموذج الغربي للفصل بين السياسي والديني دون مراعاة الواقع الذي يراد أن ينقل إليه مفهوم «جاهز» تحكمت في بلورته ظروف تاريخية وفلسفية تحمل الكثير من الخصوصية.

إن الموقف العلماني المتطرف ينطلق من اعتبارات فلسفية، ولا يعير الانتباه كثيرا إلى تاريخية التطبيق والظروف الزمكانية، التي ساهمت في تكوين ذلك المفهوم إجرائيا، والرافضون للعلمانية يركزون على التطبيق والضرورة التاريخية للعلمانية، ولا يبحثون كثيرا في جوهرها، ومغزاها، وهذا تطرف من الطرفين.

هذا لا يعني أن الأفكار الوافدة من مجال ثقافي آخر باعتبارها نتاج إنساني، لا يمكن الاستفادة منها في إطار آلية الثقاف بين الثقافات الإنسانية، فلا يوجد نقاوة فكرية في أغلب التجارب الإنسانية، وخاصة التجربة السياسية العربية الإسلامية التي استلهمت أفكارها ونظمها من تجارب دول وإمبراطوريات سابقة.

إن التجارب الإنسانية تحكمها النسبية والتاريخية،⁽¹⁰³⁾ لذلك فانفتاح الذات على الأفكار الوافدة لا يعني أخذها بحذافيرها، بل محاولة الاستفادة والتعلم من هذه التجارب وإيجاد القواسم المشتركة التي يمكن نقلها بما يتماشى مع خصوصيات الواقع، ودون أن يكون ذلك مهددا لهذه الخصوصية.⁽¹⁰⁴⁾

البداية بتحرير العقل الإسلامي

قبل التعامل مع الدين والسياسة والعلاقة بينهما وموقف كل طرف من طرفي الوصل والفصل، فإن إعادة النظر في المنهج يصبح أكثر من ضروري، لاسيما وأن الاختلافات في الرؤى حول التراث والنص الديني وما نتج عنها من ممارسات، أصله ميكانيزمات التفكير والمنطلقات التي يقوم عليها. لقد أضفيت القداسة على كل شيء في حياة الإنسان المسلم، حتى الدنيوية منها، وأصبحت «الأحكام الأخلاقية- التشريعية التي تنظم علاقات البشر في المجتمع تمثل التعبير الحقيقي لإرادة الله بالنسبة لمخلوقيه»،¹⁰⁵ حتى أصبح نقدها هو نقد للمقدس نفسه، في غياب تام للنشاط العقلي وعمليات النقد القادرة على تجديد الرؤى والمواقف بما يتماشى والراهن الذي يعيش فيه.

وتكمن أول خطوة في التغيير حسب أركون في «تحرير العقل النقدي من القيود الإبهامية والابستمولوجية التي فرضها العقل الدوغمائي على جميع الممارسات الفكرية والثقافية... حيث أغلق ما كان مفتوحا ومنفتحا، وحول ما كان يمكن التفكير فيه بل ويجب التفكير فيه إلى ما لا يمكن التفكير فيه».⁽¹⁰⁶⁾

لقد عطلت وظيفة العقل، وحدد مجالها في التبوير، فالتقل أساس العقل، والعقل مجرد آلة لا موضوع لها، ووظيفته هو الانتهاء إلى نتيجة معروفة سلفا،⁽¹⁰⁷⁾ وأنتج تعطيل العقل النقدي والحوار مع الذات بموروثها وممارساتها، إيديولوجيات «جامدة» منغلقة على ذاتها، ومنحازة إما للموروث أو للوافد، إلى الدين أو الدنيا، إلى «حاكمة لاهوتية» أو «علمانية مناضلة»، والنتيجة مواقف حدية و«اقتتال فكري» دام أكثر من قرنين دون الوصول إلى وفاق وأرضية للعمل المشترك.

لم تكن الإشكاليات التي عرفتها البشرية في علاقة الديني بالدنيوي، حول جوهر الدين باعتباره أمرا مقدسا متعال، فلو جرد الدين من القداسة لخرج عن كونه دينا، ولكن المشكلات كانت ناجمة عن الخلط بين الدين والتدين من جهة، وطبيعة الوجود الإنساني الذي يتحكم فيه بعدين: إلهي وطبيعي، من جهة ثانية.⁽¹⁰⁸⁾

وإذا كان الإنسان المعتنق لدين ما، يعيش في الطبيعة المتحركة التي لا تعرف استقراراً، فإن الإنسان باعتباره كائناً طبيعياً محدوداً في الزمان والمكان والاجتماع، تصبح معرفته وأفكاره ووعيه نسبية وقابلة للخطأ، وهي في تحول وتغير بما فيها سلوكه الديني.⁽¹⁰⁹⁾

وتظهر الاختلافات في التصورات والآراء بين أتباع الدين الواحد، والمذهب الواحد لتدل على استحالة أن يدعي أحد الإحاطة بالحقيقة الكاملة، «فأي إسلام نريد ونعني حين نتحدث عن الإسلام؟ أي إسلام أبي ذر الغفاري؟ أم إسلام ابن سينا؟ أو إسلام الغزالي؟ أم إسلام محي الدين ابن عربي؟ أم إسلام الجويني؟ أم إسلام الظاهرية؟»،⁽¹¹⁰⁾ والمرجعيات كثيرة وتؤكد نسبية معرفة الإنسان حتى عن الدين.

وعليه، يؤدي اعتقاد المتدينين بأن ما وصلوا إليه في فهمهم للدين هو الحقيقة المطلقة والفهم المتطابق مع الدين، إلى تفرق أصحاب الدين الواحد وحملات التكفير والتسفيه، التي تصل إلى درجة الاقتتال والتصفية الجسدية، فإضفاء قدسية الدين على تصورات الإنسان عن الدين المحدودة بالزمان والمكان، هو أصل الإشكال في تاريخ العلاقة بين الدين أو المتدينين والعقل.

وإذا كانت الديانات تعرف بمرونتها، فإن المتدينين يعرفون بتقدسهم لفهمهم وفهم أسلافهم للدين، حتى وإن كانت هذه التصورات عاجزة عن الاستجابة للتغيرات والتحويلات التي يفرضها الواقع، وبدلاً من إعادة النظر في مسلماتهم، والتخلي عن تصورهم المحدود والعودة إلى مصادر الدين ونصوصه لإعادة قراءتها وتأويلها وتقديم تصور متجدد يتماشى مع الواقع، فإنهم يحاولون التمسك بتصورهم الناقص، ويدخلون بذلك في تناقض مع الواقع.

ومن هذا المنطلق، لا يجب اعتبار العقل الإسلامي عقلاً أبدياً وأزلياً، فهذا العقل بتأويله للنصوص المرجعية واجتهاداته، عقل تاريخي يعبر عن تداخل وتفاعل مستمر بين «نسق الروح ونسق الأشياء المادية الواقعية»،⁽¹¹¹⁾ فلا توجد مواقف حتى التي تظهر أنها مجردة ودينية محضة، من دون خلفيات مصلحة فردية وجماعية محسوسة وواقعية، والتاريخ هو حصيلة هذا التداخل بين المادي (اقتصادي وسياسي واجتماعي) والروحي الديني.

وعليه، فإن الممارسات السياسية والنظريات السلطانية المبررة للقهر والاستبداد، لا تخرج عن كونها محكومة بتاريخية معينة، وهي بعيدة كل البعد عن القداسة، ويمكن انتقادها وقراءتها على ضوء الواقع المادي الذي تحكم في بلورتها، فالمسألة لا تدرس على أنها «سياسة شرعية» بقدر ما هي متصلة بـ «الشرعية السياسية» تاريخياً.⁽¹¹²⁾

يرى محمد خاتمي أن الطريق لتسوية هذا الإشكال، هو إعمال العقل باعتباره اللغة المشتركة بين البشر، «فالإنسان بواسطة العقل يتناول بالفهم والدراسة كتابين معا: كتاب الوجود والطبيعة الذي هو كتاب الخلق والتكوين، وكتاب الوحي والشرية، وهو كتاب التشريع والدين».⁽¹¹³⁾

وإذا كان الإنسان يستعمل عقله وفهمه في دراسة الكون والوحي، فإن ما ينتج من تصورات للحقيقة يبقى نسبي ومحدود، وتغيير تلك التصورات والرؤى مع مرور الزمن لا يغير في الطبيعة ولا في الدين، بل تبقى كما هي حية ديناميكية قابلة للتطور.⁽¹¹⁴⁾

إن إعمال العقل وطرح الأسئلة والنقد العلمي حول القضايا التي تهم المجتمع، خاصة منها السياسية، كفيل بأن يحول دون توظيف النص الديني بشروحاته من قبل المؤسسة السلطوية واستخدامه في تصفية كل معارض للنظام القائم، بحجة أنهم مخالفين للنص الديني، فأخطر ما حدث في التاريخ الإسلامي كان استخدام النص الديني في الصراعات السياسية والاجتماعية، حيث استعمل كل طرف من أطراف الصراع حول السلطة، النص المقدس لمصلحته، مستخرجا آيات قرآنية وأحاديث منسوبة للرسول ﷺ لتبرير المواقف والأفعال.⁽¹¹⁵⁾

ولكن تبقى هذه الأفكار «نخبوية» ومحدودة، وغير مؤثرة على مجتمع إسلامي يتحكم فيه «مخيال ديني» خاضع ومسلم للأفكار الموروثة بصفتها حقائق مقدسة، وقيما لا تناقش، وهذا في غياب إصلاح للفكر الديني وعودة لدور الفلسفة في انتزاع جذور التسلط والقهر، والتأسيس «لتنوير عربي جديد» يعيد بناء الموروث على ضوء أسئلة الراهن.⁽¹¹⁶⁾

إن النهضة الثانية التي يقترحها حنفي، يجب أن لا تكون نخبوية بعيدة عن المجتمع، بل هي ثورة ثقافية عامة، ينخرط فيها المثقف في العمل السياسي، وتجسيد مفهوم «المثقف الجماعي» في مقابل «المثقف النخبوي»، أي المثقف المرتبط بقضايا الجماهير وحركتها.⁽¹¹⁷⁾

ونستشف من هذا الرأي لمسة غرامشي، الذي ركز على ضرورة تهيكّل المثقف العضوي في مؤسسات الدولة، لأن العمل السياسي الثوري المنظم هو الشكل الأرقى والأكثر نجاعة لتحقيق الثورة التغييرية المأمولة.⁽¹¹⁸⁾ ودائما بالنسبة لغرامشي، يلتئم المثقفون مع مختلف فئات المجتمع الأخرى صاحبة المصلحة في التغيير، في حركة جماهيرية منظمة وواعية، لتكون «كتلة تاريخية» صاعدة لها سلطة إيديولوجية ثورة مناقضة للإيديولوجية السلطوية السائدة.⁽¹¹⁹⁾

ولا يشكل الانخراط في العمل السياسي الشكل الوحيد لمشاركة المثقف في العملية السياسية، فهناك مستويات أخرى، منها المركزة على الفعل الثقافي الذي يحاول زرع روح

النقد و«الشك المنهجي»، وإشاعة العقلانية في المجتمع والتصدي للأفكار الداعية إلى الفكر الواحد النابذة للاختلاف، وإنشاء مؤسسات ثقافية مستقلة عن نفوذ وسيطرة السلطة القائمة، تعمل على إشاعة الفكر الحر وتكون منبرا للمثقفين الأحرار.

إن المسألة التي تهمننا ليست علاقة الدين بالسياسة في الإسلام، ولكن طبيعة النظام السياسي ومصدر شرعيته، هل هي الأمة أو لا، فلا يمكن تصور قيام دولة خارج إرادة الناس ورغبتهم، فالحرية السياسية «تقتضي حرية الفكر وحرية التعبير وحرية الاجتماع وحرية محاسبة الحكومة ومساءلتها، فهم مصدر الشرعية»⁽¹²⁰⁾.

وعليه، يقوم التصور السياسي في الإسلام على اعتبار الأمر مفوض للناس، في إطار ما رسمه الدين من قواعد كلية وظوابط عامة للاجتماع السياسي، تاركا التفاصيل والجزئيات للعقل الإنساني لكي يبدع في وسائله وطرقه وفق تلك القواعد، وتبعا لخصوصيات كل زمان ومكان.

إن الدولة في الإسلام متميزة في شكلها ومرجعيتها، فهي إسلامية المرجعية، ومدنية النظم والآليات، وتجتمع بذلك المرجعية الدينية المعبرة عن سيادة الشريعة، وسلطة الأمة المستخلفة لله، ونيابة الدولة عن الأمة، وبذلك لن تكون دولة استبداد رجال الدين، ولا دولة علمانية لا مرجعية أخلاقية لها في التدبير.

أما الاستنتاج الثاني الذي نصل إليه في مسألة العلاقة بين الدين والدينا، هو ضرورة تحرير الدين كقيم وأخلاق مقدسة عن تصورات الإنسان عن الدين والتي تبقى محدودة ونسبية رغم ما يظهر عليها من تماسك، فالدين يتجدد، والتجديد يكون بالعودة إلى جوهر الدين ومصادره النصية، بإعمال العقل والمنطق.

الهوامش

1. برهان غليون، الدين بين النقد الأيديولوجي والنقد التاريخي، في: حوار الدين والدولة، (برهان غليون وسهير أمين)، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996، ص 46.
2. عدنان السيد حسين، تطور الفكر السياسي. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2008، ص 199.
3. فهيم هويدي، ندوة «المتطرفون»، في: عمرو عبد السميع، المتطرفون: ندوات ودوائر حوار. القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، د.ت.ن، ص 12.

4. عبد الوهاب المسيري، العلمانية ما لها وما عليها. طرابلس: جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، 1998، ص 72.
5. رفعت السعيد، العلمانية بين الإسلام والعقل والتأسلم. دمشق: دار الأهالي، 2001، ص 60.
6. محمد عابد الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011، ص 78.
7. الجابري، مرجع سابق، ص 79.
8. Encyclopedia Britanica, 1860, Vol 2, p 62.
9. The Encyclopedia Americana, V 24, International Edition, p 510.
10. المسيري، مرجع سابق، ص 76.
11. نفس المرجع والصفحة.
12. الموسوعة الفلسفية العربية، ج 12. بيروت: معهد الإنماء العربي، 1988، ص 914.
13. المرجع السابق، ص 915.
14. موسوعة السياسة، ج 4، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1995، ص 179.
15. برهان غليون، الدين بين النقد الايديولوجي والنقد التاريخي، مرجع سابق، ص 38-39.
16. كمال عبد اللطيف، التفكير في العلمانية: إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2007، ص 127.
17. المرجع السابق، ص 125-126.
18. غليون، الدين بين النقد الايديولوجي والنقد التاريخي، مرجع سابق، ص 39.
19. برهان غليون، تماهت نظرية جمود الإسلام، في: حوار الدين والدولة، مرجع سابق، ص 112.
20. سمير أمين، الطوبى العلمانية والطوبى الإسلامية، في حوار الدين والدولة، مرجع سابق، ص 82-83.
21. المرجع السابق، ص 83-84.
22. المرجع السابق، ص 84.
23. سمير أمين، الدين والدولة، في: برهان غليون وسمير أمين، حوار الدين والدولة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996، ص 15-16.
24. يفرق أصحاب نظرية التبعية في التنمية وأغلبهم من ماركسيي العالم الثالث المناهضين للامبريالية الغربية، بين رأسمالية المركز ورأسمالية المحيط، ويقدمون تحليلا اقتصاديا يفسر أسباب تخلف دول العلم الثالث بآليات التوسع الرأسمالي التي ألحقت الدول المستعمرة باقتصادياتها وأصبحت تابعة لها ولمصالحها ولا يمكنها أن تحقق التنمية حتى ولو اتبعت النظام الرأسمالي، من أهم منظري هذه المدرسة سمير أمين كاردوزو ودوبرنيس.
25. سمير أمين، الدين والدولة، مرجع سابق، ص 21-22.
26. محمد أركون، التجربة الكالية، عن: كمال عبد اللطيف، التأويل والمفارقة، المغرب: المركز الثقافي العربي، 1987، ص 99-100.

27. عبد اللطيف، التأويل والمفارقة، مرجع سابق، ص ص 101 - 102.
28. برهان غليون، الدولة والدين: نقد السياسة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، 1999، ص ص 329-332.
29. عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية، بيروت: دار الطليعة، 1999، ص ص 63-67.
30. عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد، مرجع سابق، ص 68.
31. برهان غليون، نقد السياسة: الدولة والدين. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1989، ص 143.
32. عبد اللطيف، التفكير في العلمانية: إعادة بناء المجال السياسي فب الفكر العربي. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2007، ص 145.
33. غليون، الدين بين النقد الايديولوجي والنقد التاريخي، مرجع سابق، ص 40.
34. غليون، تهافت نظرية جمود الإسلام، مرجع سابق، ص 123.
35. غليون، تهافت نظرية جمود الإسلام، مرجع سابق، ص 124-126.
36. كمال عبد اللطيف، التفكير في العلمانية، مرجع سابق، ص 146.
37. الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح، مرجع سابق، ص 91.
38. عبد الله العروي، مفهوم الحرية. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1984، ص 36.
39. حنفي، من العقيدة إلى الثورة، موقفنا من التراث القديم، ج 1، القاهرة: مكتبة مدبولي، (د ت ن)، ص ص 20-21.
40. محمد عمارة، ندوة «المتطرفون»، مرجع سابق، ص 46.
41. رضوان السيد وعبد الإله بلقزيز، أزمة الفكر السياسي الإسلامي. بيروت: دار الفكر المعاصر، 2000، ص ص 17-18.
42. ظهر مفهوم التجديد في القرن الأول الهجري، ويعد الإمام أبو حنيفة النعمان أول من ولج هذا الباب في التاريخ الإسلامي، باجتهاده واستخدامه العقل في المسائل الفقهية. ويعتمد دعاة التجديد على حديث للرسول ﷺ يقول في: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها». وأعطى التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر مفهوماً جديداً مرتبطاً بتخليص الدين مما علق به من شوائب عبر التاريخ الإسلامي، وربط الإسلام بمشكلات الراهن ومتطلبات المجتمع وتطوره. للمزيد يمكن الرجوع إلى: عمر فروخ، تجديد في المسلمين لا في الإسلام. بيروت: دار الكتاب العربي، 1981. أنظر أيضاً: محمود حمادي، إصلاح الفكر الديني من منظور ابن رشد. المغرب: المركز الثقافي العربي، 2007. وأيضاً: محمود اسماعيل، الفكر الإسلامي الحديث بين السلفيين والمجددين. القاهرة: رؤيا للنشر والتوزيع، 2006.
43. كمال عبد اللطيف، التفكير في العلمانية، مرجع سابق، ص 40.
44. سالم القمودي، الإسلام والدولة بين الوصل والفضل. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2005، ص 73.
45. جورج طرابيشي، الانتلجنسية العربية والإضراب عن التفكير، في: حنفي والجابري، حوار المشرق والمغرب، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2005، ص 305.
46. لا تذكر كتب السير والتاريخ الإسلامي نقاشاً دينياً أو استدلالاً بالقرآن والسنة النبوية في الحوار الذي

- جرى بين الصحابة في سقية بني ساعدة، بل كانت الحجج المقدمة من قبل المتخاصمين على إمارة المسلمين متصلة بالشرعية التاريخية بالنسبة للأَنْصار والمهاجرين، وبالعصبية القبلية بالنسبة لأبي بكر الصديق الذي فصل في الأمر بمقولته المشهورة: «لا تدين العرب إلا لهذا الحي من قريش». أنظر تحليلنا لحثيات انتقال السلطة من الرسول إلى خلفائه في: ياسين بولالوة، «الحوار البيئي وحوار الآخر في المنظومة الفجرية العربية الإسلامية: بحث في أسباب تعطل آلية الحوار السياسي في التنظير والخبرة»، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة الجزائر 3، 2014.
47. الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح، مرجع سابق، ص ص 89-91.
48. الاستخلاف لغة: إقامة خلق يقوم مقام المستخلف ومقام الغير على شيء ما، والخلافة في جوهرها نيابة عن الغير أو وكالة عنه، وقد تكون بمعنى اللاحق الذي يأتي بعد آخر. والاستخلاف على نوعين: عام وخاص، أما العام فهو استخلاف البشر جميعا في الأرض، أما الخاص فيكون في الحكم، وهو نوعان كذلك: استخلاف الأمام معناه تحريره وجعلها دولة لها سلطان يحميها، أما استخلاف الأفراد فهو استخلاف في الرئاسة فالسّمخلف قد يسمى خليفة أو إماما. حول معنى الاستخلاف يمكن الرجوع إلى: محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي. القاهرة: دار الشروق، 1991، ص ص 35-38. أنظر أيضا: عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم. واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص ص 129-131.
49. الجابري، العقل الأخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006، ص 144.
50. المرجع السابق، ص 152.
51. رضوان السيد، أزمة الفكر السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص 31.
52. حسن الترابي، «الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم»، المستقبل العربي، السنة 8، العدد 75 ماي 1985، ص 15.
53. المرجع السابق، ص 13.
54. عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002، ص ص 169-170.
55. الترابي، مرجع سابق، ص 14.
56. طرابيشي، مرجع سابق، ص 306.
57. طرابيشي، مرجع سابق، ص 301.
58. خالد غزال، وجهها لوجه مع الفكر الأصولي. بيروت: دار الطليعة، 2009، ص 102.
59. عبد الغني عماد، حاكمية الله وسلطان الفقيه: قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة. بيروت: دار الطليعة، 2005، ص ص 112-131.
60. جورج طرابيشي، الانتلجنسيا العربية والإضراب عن التفكير، في: حوار المشرق والمغرب، مرجع سابق، ص 300.
61. محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000، ص 10.
62. عبد اللطيف، التفكير في العلمانية، مرجع سابق، ص 195.

63. حنفي، العلمانية والإسلام، مرجع سابق، ص ص 60-61.
64. محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996، ص 61.
65. كمال عبد اللطيف، التفكير في العلمانية، مرجع سابق، ص 154.
66. محمد عابد الجابري، العلمانية والإسلام: الإسلام ليس كنيسة كي نفضله عن الدولة، في: حوار المشرق والمغرب. القاهرة: رؤيا للنشر والتوزيع، 2005، ص 101.
67. رضوان السيد، أزمة الفكر السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص 25.
68. المرجع السابق، ص ص 25 26.
69. المرجع السابق، ص 26.
70. المرجع السابق، ص 27.
71. أبو الحسن الندوي، التفسير السياسي للإسلام في مرآة الأستاذ أبو الأعلى المودودي والشهيد سيد قطب. الكويت: دار القلم، 1981، ص ص 7 9.
72. محمود اسماعيل، الفكر الإسلامي الحديث بين السلفيين والمجددين. القاهرة: رؤيا للنشر والتوزيع، 2005، ص ص 59 60.
73. يوسف القرضاوي، من أجل صحوة راشدة. القاهرة: دار الشروق، 2001، ص 45.
74. طارق البشري، منهج النظر في النظم السياسية المعاصرة لبلدان العالم الإسلامي. مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي، 1991، ص ص 84-89.
75. المرجع السابق، ص ص 90 91.
76. حسن الترابي، السياسة والحكم. بيروت: دار الساقى، 2003، ص 16.
77. محمد عمارة، أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية. بيروت: دار الوحدة، 1986، ص ص 103-105.
78. محمود اسماعيل، مرجع سابق، ص 56.
79. أبو الأعلى المودودي، الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية. القاهرة: دار المسلم، 1977، ص ص 27-28.
80. حنفي، العلمانية والإسلام: الإسلام لا يحتاج إلى علمانية غربية، في: حسن حنفي، محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب. القاهرة: رؤيا للنشر والتوزيع، 2005، ص 92.
81. برهان غليون، الدولة والدين، مرجع سابق، ص 333.
82. محمد عمارة، الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية. القاهرة: دار الشروق، 2003، ص 30.
83. المرجع السابق، ص 26.
84. المرجع السابق، ص 33.
85. نفس المرجع والصفحة..
86. المرجع السابق، ص 34.
87. محمد سعيد رمضان البوطي، كبرى اليقينيات الكونية: وجود الخالق ووظيفته. دمشق: دار الفكر، 1982، ص ص 371-381.

88. عمارة، الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 35.
89. المرجع السابق، ص ص 38-39.
90. نفس المرجع والصفحة.
91. سعد الدين ابراهيم، مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية، في: مجموعة من الكتاب، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1984، ص ص 404-405.
92. عمارة، الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 41.
93. غليون، الدين بين النقد الايديولوجي والنقد التاريخي، مرجع سابق، ص 47.
94. عبد الإله بلقزيز، في نقد الفكر السياسي العربي، في: أزمة الفكر السياسي العربي، مرجع سابق، ص 97.
95. المرجع السابق، ص 98.
96. المرجع السابق، ص 100.
97. برهان غليون، اغتيال العقل، بيروت: دار التنوير، 1985، نقلا عن: بلقزيز، في نقد الفكر، مرجع سابق، ص 99.
98. فهمي هويدي، القرآن والسلطان. بيروت: دار الشروق، 1981، ص 140.
99. راشد الغنوشي، الحركة الإسلامية ومسألة التغيير. لندن: المركز المغربي للبحوث والترجمة، 2000، ص 21.
100. نفس المرجع والصفحة.
101. ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، نقلا عن: بلقزيز، أزمة الفكر السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص ص 39 40.
102. حنفي، الإسلام لا يحتاج إلى علمانية غربية، مرجع سابق، ص 90.
103. خالد غزال، وجهها لوجه مع الفكر الأصولي. مرجع سابق، ص 228.
104. كمال عبد اللطيف، التفكير في العلمانية، مرجع سابق ص ص 193-194.
105. محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، (ترجمة: هاشم صالح)، بيروت: دار الساقى، 2001، ص 56.
106. محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، (ترجمة: هاشم صالح)، 1998، ص 7.
107. حسن حنفي، حصار الزمن: الاشكالات. ج 1، الجزائر: منشورات الاختلاف، 2007، ص 189.
108. محمد خاتمي، مطالعات في الدين والإسلام والعصر. بيروت: دار الجديد، 1999، ص ص 27-28.
109. المرجع السابق، ص 28.
110. المرجع السابق، ص 29.
111. محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي، (ترجمة: هاشم صالح)، بيروت: دار الساقى، 1997، ص 260.

112. حنفي، حصار الزمن، مرجع سابق، ص 196.
113. خاتمي، مطالعات في الدين، مرجع سابق، ص 35.
114. الرجوع السابق، ص 38.
115. أركون، الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 64.
116. يمكن الرجوع إلى العمل الضخم الذي قدمه المفكر حسن حنفي في مشروعه «التراث والتجديد.. من العقيدة إلى الثورة»، حيث ضمنه قراءة في الموروث بعلمومه المختلفة، وكيفية تحيينه وجعله يتماشى مع الراهن. حسن حنفي، التراث والتجديد: من العقيدة إلى الثورة، المجلد الأول المقدمات النظرية، مرجع سابق، ص 5-51.
117. محمود أمين العالم، إشكالية العلاقة بين المثقف و السلطة في مفاهيم وقضايا إشكالية. القاهرة: دار الثقافة الجديدة، 1988، ص 22.
118. Antonio Gramsci, Cahiers de PRISON. Paris: Gallimard, 1978, p 99.
119. العالم، إشكالية العلاقة بين المثقف والسلطة، مرجع سابق، ص 23.
120. خاتمي، مطالعات في الدين، مرجع سابق، ص 87.